

Mélancolie, enthousiasme et folie : pathologie et inspiration dans la littérature dissidente

Anne DUNAN
Université Paul Valéry - Montpellier III

Dès le retour de Charles II sur le trône d'Angleterre en 1660, les rapports entre le clergé de l'Église établie et ceux dès lors nommés "non-conformistes" ou "dissidents" deviennent très tendus. Ce phénomène de dissidence religieuse, dont l'Angleterre a certes une longue expérience, est loin d'être homogène puisqu'il comprend de nombreuses factions plus ou moins radicales : des Presbytériens modérés, prêts dans un premier temps à négocier avec les autorités ecclésiastiques de Charles, mais aussi des "sectes" séparatistes, tels les Baptistes (particuliers et généraux), les Congrégationalistes et les Quakers. Toutes ces factions, malgré les premières promesses de tolérance du régime, se voient imposer en 1662 le même Acte d'Uniformité qu'elles rejettent tour à tour¹. L'une des armes utilisées contre les non-conformistes, en religion comme en littérature, est la médicalisation du discours religieux. Considérées comme ayant pour origine non plus l'inspiration divine, mais un dysfonctionnement cérébral, les productions littéraires "dissidentes" vont être marginalisées et tournées en ridicule. Les Ministres de la Parole, devenus objets de satire ou de pitié, ont très peu de marge de manœuvre : alors que la clandestinité et la résistance au régime leur auraient permis de se proclamer martyres pour la "vraie" foi, le discours médical les enferme au contraire dans le rôle de malades bien plus dignes de Bedlam que des geôles de Sa Majesté. C'est cette interaction entre discours médical, religieux et littéraire que nous souhaitons ici exposer. Après le rappel succinct des évolutions médicales ayant abouti aux travaux de la Restauration, nous nous pencherons sur la variété du discours médical lié aux études sur le fonctionnement cérébral. Enfin, nous appliquerons ces remarques au début du *Pilgrim's Progress* de John Bunyan pour montrer combien la littérature dissidente de la Restauration est dépendante du

¹ Pour une contextualisation de la littérature dissidente pendant la Restauration, voir l'étude pionnière de Neil Keeble, *The Literary Culture of Nonconformity in Later Seventeenth-Century England*, Athens, University of Georgia Press, 1987.

Anne Dunan

discours contemporain sur la folie, la mélancolie et "l'enthousiasme", prétendu dénominateur commun à tous les phénomènes de radicalisme religieux.

La médecine au XVII^e siècle

Anciens et modernes: médecine galiéniste et chimio-thérapie²

On considère en règle générale la Guerre Civile comme le point de départ, en Angleterre, d'une révolution médicale. Jusque là dominée par les théories humorales de Galien, la médecine alors dite "traditionnelle" doit compter avec l'émergence de nouvelles théories scientifiques qui l'attaquent sur plusieurs fronts. Tout d'abord, d'un point de vue purement médical, le traitement galiéniste par "évacuation" (saignée, émétiques, laxatifs) est remis en cause parce qu'il est inhumain, qu'il fait subir aux malades un affaiblissement et un inconfort injustifiés. Il vaut ainsi bien mieux prescrire des remèdes doux et agréables au palais que le patient ne rechignera pas à prendre. L'ancestrale association entre médecine et souffrance (un remède, pour être efficace, doit nécessairement faire mal) est ainsi remise en question. De même, le traitement prophylactique (conditions de vie, régimes), lui aussi hautement préconisé par les Galiénistes, est décrié : on lui reproche sa totale inefficacité. Ces arguments médicaux se doublent très vite d'arguments religieux, politiques et sociaux. La médecine galiéniste, aux sources antiques et non chrétiennes, devient suspecte pour une nouvelle génération de praticiens qui se réclament enfants de Dieu. Elle contribue selon eux à maintenir une séparation dangereuse entre science et religion, alors que les deux domaines ne font qu'un. Finalement, les médecins galiénistes manquent de charité chrétienne : ils se contentent des patients les plus fortunés, laissant les pauvres dans une pénurie totale de soins.

Ces critiques sont plus précisément dirigées contre la principale institution qui assure à l'époque la diffusion de la médecine galiéniste : le Collège des Médecins (*College of Physicians*). Le Collège, fondé par Henri VIII en 1518, est la seule institution habilitée à délivrer les licences pour le libre exercice de la médecine. Ce monopole exclut de la pratique légale de la médecine toutes les personnes qui sont étrangères au Collège et plus précisément les hommes d'Église.

² Le rappel suivant se fonde sur les ouvrages des historiens de la médecine. Voir Charles Webster, "English Medical Reformers of the Puritan Revolution: a Background to the 'Society of Chymical Physitians'" *Ambix* 14.9, février 1967, pp.16-41 ; et du même auteur, *The Great Instauration: Science, Medicine and Reform: 1626-1660*, Londres, Duckworth, 1975. Plus récemment, voir le recueil d'articles, *The Medical Revolution of the Seventeenth Century*, éd. Roger French et Andrew Wear, Cambridge, Cambridge University Press, 1989 et Andrew Wear, *Knowledge and Practice in English Medicine, 1550-1680*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

« *Mélancolie, enthousiasme et folie : pathologie et inspiration...* »

En effet, dès 1603, le Collège renonce à accepter en son sein quiconque a prononcé des vœux religieux. En 1643, le Parlement met un terme à l'autorité épiscopale sur la médecine et transfère le pouvoir de censure des livres médicaux au Collège, asseyant ainsi son autorité, et creusant davantage le fossé entre la cure des corps et celle des âmes.

Des arguments religieux, en particulier tirés de Paul (dont notamment I *Corinthiens* : 8-20)³ sont bien évidemment mis au service de cette distinction : chaque vocation doit être respectée, sans interférences de la part des autres professions. C'est une position que défendent les puritains modérés. L'exemple le plus connu est celui de Richard Baxter, un pasteur pratiquant la médecine jusqu'à sa condamnation par le Collège dans les années 1650 pour exercice illégal de la profession. Baxter se ravise par la suite en œuvrant pour que sa ville de Kidderminster obtienne un médecin doté d'une licence en bonne et due forme⁴. Il défendra dès lors toujours le monopole du Collège des Médecins contre ses détracteurs, arguant de la nécessité de posséder des praticiens (galiénistes) appartenant à une seule et unique institution capable de garantir leurs compétences à l'ensemble de la nation.

Au milieu du XVII^e siècle, c'est donc tout à la fois le Collège des Médecins en tant qu'institution et sa pratique médicale qui font l'objet de sévères critiques. Si on reproche en particulier aux médecins leurs longues études universitaires (avec un cursus comprenant langues anciennes, philosophie et rhétorique⁵), c'est parce que leurs détracteurs (notamment les Paracelsiens) revendiquent le "don" divin de la médecine et les avantages d'une science expérimentale et non spéculative. Avec le relâchement de la censure, pendant la Guerre Civile et l'Interrègne, les idées de Theophraste Paracelse (1493-1541) pénètrent en Angleterre avec une vigueur inattendue. Les Paracelsiens mettent en valeur l'idée selon laquelle l'art de la guérison est d'origine divine. Adeptes d'une religion associant magie et hermétisme, ils rejettent vigoureusement la distinction galiéniste entre médecine et religion, le médecin étant nécessairement empreint de grâce divine. Ces arguments sont séduisants pour certains "radicaux" religieux pendant la Guerre Civile : William Walwyn, le familiste Roger Crab, les divagateurs Abiezer Coppe et Laurence Clarkson, pour ne citer que les noms les plus connus, pratiquent tous la

³ Voir Andrew Wear, "Religious beliefs and Medicine in Early Modern England", dans *The Task of Healing: Medicine, Religion and Gender in England and the Netherlands, 1450-1800*, éd. Hilary Marland et Margaret Pelling, Rotterdam, Erasmus Publishing, 1996, pp. 159-60.

⁴ William Joseph Birken, "The Royal College of Physicians of London and Its Support of the Parliamentary Cause in the English Civil War", *The Journal of British Studies* 23.1, automne 1983, 47-62.

⁵ Voir Hugh Ormsby-Lennon, "Radical Physicians and Conservative Poets in Restoration England : Dryden among the Doctors", *Studies in Eighteenth-Century Culture* 7, 1978, 389-411.

Anne Dunan

médecine⁶. Alors que nombre d'entre eux réclament le droit de prêcher pour les pasteurs qui n'ont pas reçu de formation universitaire parce qu'ils sont directement inspirés par l'Esprit Saint (ces pasteurs sont connus sous le terme péjoratif de *mechanick preachers*), la situation est identique en médecine : point n'est besoin de connaissances universitaires pour étudier la nature et en dispenser les bienfaits.

Une précision s'impose : ce mouvement radical est à bien distinguer d'un calvinisme modéré. Les puritains appellent en effet les croyants à s'occuper de leurs corps en ayant recours exclusivement à des remèdes bien établis et à des praticiens "légaux"⁷. Baxter, par exemple, est farouchement opposé à Paracelse qu'il appelle "a drunken Conjuror"⁸. Pour les auteurs comme Baxter la tempérance est une vertu spirituelle mais aussi physique qui contribue à éviter la maladie. Cela peut paraître paradoxal dans un contexte fortement providentialiste, mais les souffrances physiques sont considérées non pas tant comme des punitions mais comme des épreuves de la foi, Dieu sanctifiant la souffrance des croyants. Toute maladie doit être ainsi accompagnée de prière, de patience dans les épreuves et d'un sincère repentir. Il n'y a pas véritablement de contradiction (en particulier dans les maladies épidémiques comme la peste) entre la conviction qu'elles proviennent de Dieu en punition des péchés de la nation, mais que l'on doit cependant recourir à tous les ressorts de la science pour les enrayer⁹.

⁶ Voir Ormsby-Lennon qui cite de nombreux exemples de discours péjoratifs sur l'origine sociale de certains praticiens radicaux.

⁷ Sur la position des calvinistes, voir Wear, "Religious beliefs" pp. 155-62 ; l'important article de David Harley, "Medical Metaphors in English Moral Theology, 1650-1660", *The Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 48, 1993, 396-435 et, plus récemment, du même auteur, l'introduction à son édition critique du texte de James Hart : "James Hart of Northampton and the Calvinist Critique of Priest-Physicians: An Unpublished Polemic of the early 1620s", *Medical History* 42, 1998, 362-86.

⁸ Cité par P.M. Rattansi, "Paracelsus and the Puritan Revolution", *Ambix* 11.1, février 1963, p. 29. Voir également une autre citation de Baxter, à l'attention cette fois des étudiants au Ministère. Baxter les incite à ne pas lire les théologiens "paracelsiens" et "enthousiastes" : "With all your Reading still joyn the reading of the Scriptures, and of the most holy and practical Divines; not fantastical Enthusiastick counterfeits; Paracelsian Divines..." (Richard Baxter, *A Christian Directory; Or, a Summ of Practical Theologie*, Londres, 1674, p. 325).

⁹ Pour un passionnant article sur les implications médicales de la peur en temps de peste voir Andrew Wear, "Fear, Anxiety and the Plague in Early Modern England", dans *Religion, Health and Suffering*, éd. John H. Hinnells et Roy Porter, New York, Kegan Paul, 1999, pp. 339-63 ; voir également Wear, "Religious beliefs", pp. 151-53 et "Puritan Perception of Illness in Seventeenth-Century England" dans *Patients and Practitioners: Lay Perceptions of Medicine in Pre-Industrial Society*, éd. Roy Porter, Cambridge : Cambridge University Press, 1985, pp. 55-99; David Harley, "Spiritual Physics, Providence and English Medicine, 1560-1640", dans *Medicine and the Reformation*, éd. Ole Peter Grell et Andrew Cunningham, Londres et New York : Routledge, 1993, pp. 101-117 ; et du même auteur, "The Theology of Affliction and the Experience of Sickness in the Godly Family, 1650-1714 : The Henrys and the Newcomes", *Religio Medici. Medicine and Religion in Seventeenth-Century England*, éd. Ole Peter Grell et Andrew Cunningham, Aldershot, Scolar Press, 1996, pp. 273-92.

« *Mélancolie, enthousiasme et folie : pathologie et inspiration...* »

En mettant en avant les formes traditionnelles et autorisées de la médecine, les calvinistes se démarquent d'une part des sacrements et des cures "miraculeuses" des Catholiques ; mais d'autre part aussi des pratiques souvent semi-magiques des "empiriques" (*empiricks*) qu'ils n'ont de cesse de réfuter : les "bonnes femmes" et leurs remèdes proverbiaux (*wise women*), les alchimistes, les astrologues, et autres urologues que pourtant même les mécènes du clergé puritain fréquentent de façon assidue¹⁰. Autrement dit, même si l'on se doit de ne pas trop simplifier des distinctions souvent extrêmement subtiles, on observe que les puritains modérés comme Baxter s'opposent sur des questions purement médicales aux radicaux.

Il faut également citer, à partir de la fin des années 1640, l'influence du chimiste flamand Jean-Baptiste van Helmont et de son fils, Francis Mercury (prénomé ainsi en l'honneur de l'élément chimique). Pour les Helmontiens, le médecin emprunt de la grâce divine par illumination peut prétendre à une compréhension du Créateur et des mystères de la nature. Mercury publie l'œuvre de son père à Londres en 1648, et c'est donc à cette date que les historiens de la médecine font généralement débiter la vogue de la chimie helmontienne en Angleterre (même si elle ne se généralise véritablement que dans les années 1650)¹¹. Ce sont là les balbutiements de la méthode chimique pour le traitement des maladies ou "chimio-thérapie". La chimie helmontienne reste très en vogue, en Angleterre, jusqu'au milieu des années 1660. Ses revers de fortune pendant la Restauration sont relativement bien connus des historiens. Les premiers pas de la chimie ont une complexe histoire dont il ne nous appartient pas de retracer les contours¹². Très brièvement, on peut cependant rappeler que Charles II, amateur de chimie, inaugure son règne sous des auspices favorables puisqu'il ramène de Paris

¹⁰ Voir Harley, "James Hart", p. 363. A la même période, de nombreux ouvrages, tels ceux de Robert Pemel, Lancelot Coelson, Nicholas Culpeper, qui permettent à l'auto-médication de se développer. Voir la récente biographie de Culpeper par Benjamin Wooley, *The Herbalist: Nicholas Culpeper and the Fight for Medical Freedom*, Londres, Harper Collins, 2004. Voir également Andrew Wear, "The Popularization of Medicine in Early Modern England", dans *The Popularization of Medicine, 1650-1850*, éd. Roy Porter, The Wellcome Institute Series in the History of Medicine, Londres et New York, Routledge, 1992, pp. 17-41.

¹¹ Sur la chimie helmontienne, voir entre autre l'article de Ole Peter Grell, "Plague, Prayer and Physic : Helmontian Medicine in Restoration England", dans *Religio Medici*, pp. 204-227; pour le rôle religieux et politique des Helmontiens qui défendent le principe d'inclusion de toutes les factions au sein de l'Église d'Angleterre, voir Peter Elmer, "Medicine, Religion and the Puritan Revolution" dans *The Medical Revolution*, pp. 10-45; et Wear, *Knowledge and Practice*, pp. 399-433.

¹² Pour la chimie helmontienne à la Restauration, voir Webster, "English Medical Reformers"; P.M. Rattansi, "The Helmontian-Galenist Controversy in Restoration England", *Ambix* 12.1, février 1964, pp. 1-21. et pour une révision plus récente de leur thèse : Harold J. Cook, "The Society of Chemical Physicians, the New Philosophy, and the Restoration Court", *Bulletin of the History of Medicine* 61, 1987, 61-77.

Anne Dunan

le chimiste Nicholas Lebre et fait installer à Whitehall un laboratoire de chimie. Les faveurs des cercles aristocratiques sont importantes, mais les Helmontiens manquent finalement de soutien pour mener à bien la fondation d'un Collège de Chimistes (*College of Chymical Physitians*) qui serait entré en concurrence directe avec le Collège des Médecins¹³. Le mouvement ne se remet finalement pas de la grande peste de Londres en 1665 qui lui fait perdre ses plus éminents avocats (dont Thomas O'Dowde, George Starkey, Joseph Dey. George Thompson prétend avoir été infecté, mais s'être guéri lui-même). La fondation de la *Royal Society* et le développement de systèmes concurrents finissent par essouffler le mouvement.

On peut expliquer la vogue des systèmes paracelsiens/helmontiens non seulement par le développement des idées radicales au milieu du XVII^e siècle, mais également par les dysfonctionnements inhérents au Collège des Médecins : il faut quatorze années à Oxford, onze à Cambridge pour obtenir un diplôme (*M.D.*) et le nombre de membres officiels (*fellows*) reste donc extrêmement faible sur toute la période qui nous occupe¹⁴. Avec la Guerre Civile, la médecine paracelsienne et helmontienne se radicalise, contribuant à une polarisation croissante entre le Collège des Médecins galiéniste, soutenu entre autres par les puritains modérés (et à la Restauration, par le clergé de l'Eglise Établie) ; et les Paracelsiens/van Helmontiens qui sont souvent des membres de sectes religieuses. La séparation entre science et religion en est fortement ébranlée par ces hommes qui défient l'éducation universitaire dans le domaine médical comme dans le domaine religieux en se fondant sur une défense de l'inspiration divine, directe et personnelle¹⁵.

Les pratiques médicales

Aux querelles sur les théories médicales que l'on vient d'évoquer s'ajoutent celles sur l'exercice même de la médecine. Au milieu du XVII^e siècle, un patient, qu'il souffre de migraines, d'un membre démis ou de la peste, possède un choix étourdissant de praticiens. Pour multiplier les chances de guérison, les malades n'hésitent donc pas à consulter des "spécialistes" aux rayons d'action différents, un comportement que trois siècles d'avancées médicales n'ont visiblement pas suffi à

¹³ On peut noter qu'à la même période, le Collège des Médecins lui-même se modernise. Il comprend des chimistes, les "galéno-chimistes" et se dote d'un laboratoire avec à sa tête William Johnson. Voir Rattansi, "The Helmontian-Galenist Controversy", pp. 10-18.

¹⁴ Voir les chiffres proposés par Rattansi. Pour les seuls *fellows*, 1621-40 : 28 ; 1641-1660 ; 34 ; 1661-80 : 131.

¹⁵ Pour de nombreux exemples, voir Elmer, "Medicine".

« *Mélancolie, enthousiasme et folie : pathologie et inspiration...* »

modifier¹⁶. Un riche patient peut, sans aucune contradiction, s'offrir les services d'un médecin licencié et d'un charlatan itinérant aux maintes potions dont la renommée est arrivée jusqu'à lui.

Sur la scène médicale du XVII^e siècle, on trouve donc foule d'acteurs, tantôt rivaux, tantôt complices, dont la compétition en matière financière peut être parfois féroce. En théorie, personne ne devrait pourtant se faire concurrence puisque les pratiques autorisées sont parfaitement régulées : aux médecins licenciés du Collège, on réserve le traitement des pathologies internes. Les pathologies externes (blessures, fractures), sont quant à elles du ressort des chirurgiens (*barber surgeons*), une ancienne compagnie fondée en 1540. Finalement, ce sont les apothicaires qui sont chargés de dispenser les remèdes prescrits par leurs collègues. C'est cette compagnie qui pose le plus de difficultés. Relativement récente (elle date de 1617), elle était à l'origine incorporée à la compagnie des épiciers (1606). Les tarifs prohibitifs des apothicaires et leurs fameux "comptes" sont passés dans le langage courant¹⁷. La compagnie des apothicaires prospère en temps de pénurie de médecins, même si le statut du Collège devait lui assurer, en principe, un large droit de regard sur la compagnie rivale. Tout au long du XVII^e siècle, en tout cas, le conflit s'intensifie entre médecins et apothicaires, ces derniers, forts de leur nombre (on estime qu'ils sont huit à dix fois plus nombreux que les médecins) n'hésitant à pratiquer ni l'exercice de la chirurgie, ni celle de la médecine, en particulier hors de la capitale.

Par exemple, dans un sermon prêché lors des funérailles d'un apothicaire, Robert Abbott déclare, sans qu'apparemment personne ne soit choqué : "Ye know that he was an Apothecary and practices both Chirurgery and Physicke"¹⁸. Le cumul des fonctions prend même ici une connotation positive. De même, on trouve la citation suivante chez le pasteur Oliver Heywood qui confirme qu'un apothicaire est souvent connu pour sa pratique de la chirurgie :

John Parker of Warley a poor labouring man, hath toyled hard, got 3 or 4 li in money, found himself not very well, went to thresh as he was wont, came home pretty timely of the day, complained he could not work, on Saturday about Dec 18. 80, his wife gave him some sharp words, he begun to despond and conceit he should be sick and lye ill and should come to want, and Satan set in therewith, so that it prevailed, and on Sabboth day night he complained he was not wel, askt his wife to rise and fetch a candle, while she went before she returned he rose and cut his throat, and excessively, she sent for neighbours, they sent for James Bently

¹⁶ Voir Andrew Wear, "Continuity and Union in Medical Practice", dans *The Medical Revolution*, pp. 294-320.

¹⁷ Voir Rattansi, "The Helmontian-Galenist Controversy", pp. 2-5.

¹⁸ Robert Abbott, *The Young-Mans Warning-peece*, Londres, 1657, p. 6.

Anne Dunan

apothecary in halifax, he found him alive, for he had not cut the windpipe, he sewed and it mends, but the man despairs crys out he hath shaved himself, he hath wrong such and such, offers to tell something, but his wife hinders him¹⁹.

C'est ainsi que les apothicaires, toujours soucieux de prendre l'ascendance sur les médecins, voient au départ d'un assez bon œil le développement des idées paracelsiennes et helmontiennes susceptibles d'affaiblir le monopole du Collège. Or, les Helmontiens dépendent de la vente directe de leurs propres préparations chimiques (toutes dérivées d'un nombre fixes d'éléments) et la rivalité entre apothicaires et médecins licenciés va rapidement s'étendre également aux praticiens de la médecine chimique. Le panorama de la médecine va donc s'en trouver singulièrement modifié, jusqu'à la Restauration.

Pour conclure sur ce survol de la révolution médicale du milieu du XVII^e siècle, on peut dire que la Guerre Civile a contribué à faire émerger un élément nouveau dans les querelles traditionnelles entre médecins et apothicaires : le retour à l'hermétisme et les développements de la chimie qui ont été nul doute engendrés par les désillusions dûes au conflit. L'association (il est vrai parfois exagérée) entre les membres des sectes radicales et la philosophie paracelsienne ou helmontienne rend ces systèmes finalement peu tolérables pendant la Restauration car ils mettent en danger (en religion comme en philosophie) le primat de la raison²⁰. Un mouvement d'opposition à l'hermétisme va donc naître, en particulier au sein de la *Royal Society*, qui va généraliser les accusations "d'enthousiasme" à l'encontre au moins de certains Helmontiens. La Restauration est une période charnière où les attaques scientifiques contre l'enthousiasme qui ont vu jour au milieu des années 1650 viennent renforcer la distinction entre le corps et l'âme, jusqu'à ce que l'inspiration divine elle-même devienne une pathologie. Cependant, on y voit également persister toute une tradition associant médecins de l'âme et médecins du corps, dans un contexte qui reste fortement providentialiste.

Enthousiasme philosophique et religieux

L'enthousiasme n'est pas une notion nouvelle quand Robert Burton l'utilise en référence à la mélancolie religieuse dans son *Anatomy*²¹. La mélancolie

¹⁹ *Oliver Heywood: His Autobiography, Diaries, Anecdote and Event Books*, éd. J. Horsfall Turner, 4 vols, Londres : 1882-85, t. 1, p. 299.

²⁰ Pour les querelles entre les philosophes, voir Frederic Burnham, "The More-Vaughan Controversy : The Revolt against Philosophical Enthusiasm", *Journal of the History of Ideas* 35, 1974, 33-49.

²¹ Voir, par exemple, *The Anatomy of Melancholy*, 6 vols, éd. Thomas C. Faulkner, Nicolas K. Kiessling et Rhonda L. Blair, Oxford : Clarendon Press, 1989-2000, t. 3, pp. 330, 338, 358, 362. Pour une analyse du traitement des sources de Burton, voir Michael Heyd, "Robert Burton's Sources on

« *Mélancolie, enthousiasme et folie : pathologie et inspiration...* »

religieuse apparaît, chez Burton, comme une variété de celle de l'amour. Elle est elle-même divisée en deux catégories : la mélancolie religieuse par excès (zèle, superstition, jeûne, inspiration) et la mélancolie religieuse par défaut (désespoir, blasphème pouvant aller jusqu'à l'athéisme). Au milieu du XVII^e siècle, les critiques de l'enthousiasme reprennent cette première partie, c'est-à-dire la mélancolie religieuse par excès; ils s'occupent moins de celle par défaut, considérée comme moins subversive d'un point de vue politique et religieux, donc moins dangereuse pour l'ordre social. Après la Guerre Civile, le contexte est toutefois différent. Les avancées des théories sur le cerveau et ses dysfonctionnements (qui utilisent à la fois la chimie et la mécanique) sont importantes. De plus, les opposants à l'enthousiasme réagissent fortement aux développements de l'hermétisme : on observe une certaine continuité entre la révolte "latitudinaire" des années 1650 et l'émergence des nouvelles théories philosophiques et scientifiques de la *Royal Society*²².

L'enthousiasme, qui était donc une notion relativement bien connue au début du XVII^e siècle, reprend vigueur en 1655 et 1656 avec la publications de deux traités : celui de Meric Casaubon: *A Treatise Concerning Enthousiasme, as it is an Effect of Nature: but is Mistaken by many for either Divine Inspiration, or Diabolical Possession* (1655) et du néoplatonicien Henry More, *Enthusiasmus Triumphatus; Or, A Brief Discourse of the Nature, Causes, Kinds and Cure of Enthousiasm* (1656)²³. Les théories sur l'enthousiasme se développent à partir de cet instant (et tout au long des XVII^e et XVIII^e siècles) et on en connaît aujourd'hui relativement bien les contours. C'est l'une des armes les plus puissantes dont se sert, à la Restauration, l'Église anglicane pour justifier ses persécutions des dissidents religieux. C'est un terme strictement péjoratif pendant l'Interrègne et à la Restauration qui atteindra ces lettres de noblesse uniquement au XVIII^e siècle par l'association entre enthousiasme et sublime²⁴. L'enthousiasme a donc de multiples facettes : enthousiasme philosophique et scientifique (accusation lancée par

Enthusiasm and Melancholy: From a Medical Tradition to Religious Controversy", *History of European Ideas* 5, 1984, pp. 17-44, p.18 (article révisé dans l'ouvrage de Heyd, *'Be Sober and Reasonable': The Critique of Enthousiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries*, Brill's Studies in Intellectual History 63, Leyde, Brill, 1995).

²² Michael Heyd, "The Reaction to Enthousiasm in the Seventeenth Century: Towards an Integrative Approach", *Journal of Modern History* 53, 1981, p. 273. Voir également, Heyd, *Be Sober* pp. 9-108 ; 191-240.

²³ Pour une analyse précise de ces deux textes fondateurs de la critique de l'enthousiasme, voir Heyd, "'Strange, but natural effects': the Medical Critique of Enthousiasm in the Works of Meric Casaubon and Henry More", *'Sober'* pp. 72-108. Les citations de More sont ici tirées non pas de la première édition de 1656, mais de l'édition augmentée parue à la Restauration, en 1662.

²⁴ Voir Shaun Irlam, "Enthousiasm in the Seventeenth-Century: The Vicissitudes of an Image", *Elations: The Poetics of Enthousiasm in Eighteenth-Century Britain*, Stanford, Stanford University Press, 1999, pp. 31-51.

Anne Dunan

exemple contre les alchimistes par la *Royal Society*²⁵), enthousiasme littéraire²⁶, enthousiasme politique, enthousiasme religieux. Il est tour à tour appliqué à des philosophes, à des membres de sectes séparatistes, aux prophètes huguenots, aux Catholiques²⁷. L'enthousiasme peut avoir un sens strict (inspiration divine proclamée à travers des phénomènes physiques exceptionnels) et un sens plus large (tout zèle religieux)²⁸. S'il est difficile de pouvoir en cerner tous les contours, on constate cependant une certaine homogénéité dans les attaques : "Religious Enthusiasm, or fanaticism as it was also frequently called, thus remained the shadowy horizon within which all the anxious endeavors to contain the powers of figurative language and to regulate the passions took place during the Restoration"²⁹.

Pour notre propos, on peut se contenter de dire que l'enthousiasme est la condamnation (sur des critères largement scientifiques qui utilisent des théories sur le fonctionnement cérébral) de toutes les formes de non-conformismes considérées comme subversives et qui menacent, ou sont censées menacer, l'ordre social. En religion, l'enthousiasme s'exprime à travers des modes qui ont marqué les révélations du Divin, mais qui deviennent dès lors suspects : rêves, visions, transes, prédictions, prophéties, don des langues³⁰. L'une des définitions résumant la multiplicité de l'enthousiasme est celle d'Henry More : "Enthusiasm is nothing else but a misconceit of being *inspired*. Now to be *inspired*, is, *to be moved in an extraordinary manner by the power or Spirit of God, to act, speak, or think what is holy, just and true*. From hence it will be easily understood what *Enthusiasm* is, viz. *A full, but false, perswasion in a man that he is inspired*"³¹. George Hickes, dans un texte paru en 1680, organise quant à lui sa critique autour d'aspects temporels de l'enthousiasme: les dons "exceptionnels" de Dieu aux hommes furent exploités dans l'enfance de l'Eglise chrétienne, donc dans un âge où, par nécessité, la foi devait s'exprimer au travers de manifestations exceptionnelles. L'âge des

²⁵ Voir "These are the rampant and delirious fancies of that great boaster of Europe *Paracelsus*, whose unbridled Imagination and bold and confident obtrusion of his uncouth and supine inventions upon the world has, I dare day, given occasion to the wildest *Philosophical Enthusiasms* that ever were broached by either Christian or Heathen" (More, p. 33).

²⁶ Pour l'enthousiasme littéraire, voir Keeble, pp. 179-86 ; Sharon Achinstein, "Milton's Spectre in the Restoration: Marvell, Dryden, and Literary Enthusiasm, *Huntington Library Quarterly* 59, 1997, 1-29 et Michael Davies, "'Bawdy in Thoughts, precise in Words': Decadence, Divinity and Dissent in the Restoration", *Romancing Decay: Ideas of Decadence in European Culture*, éd. Michael St John, Studies in European Cultural Transition 3, Aldershot, Ashgate, 1999, pp. 39-63.

²⁷ Heyd, "The Reaction to Enthusiasm" pp. 265, 276 ; Catherine Wilson, "Enthusiasm and Its Critics: Historical and Modern Perspectives", *History of European Ideas* 17, 1993, p. 463.

²⁸ Heyd, "The Reaction to Enthusiasm" p. 268.

²⁹ Irlam p. 51.

³⁰ Wilson p. 461.

³¹ More p. 2.

« *Mélancolie, enthousiasme et folie : pathologie et inspiration...* »

miracles étant passé (Hickes date leur totale disparition au V^e siècle A.D.), les enthousiastes contemporains ne sont que des imposteurs. Le croyant est invité, à l'inverse, à ne pas envier les dons des langues ou des prédictions, qui imposent un lourd fardeau à ceux qui en sont responsables, mais au contraire, à prier pour recevoir des dons "communs" : la foi, l'espérance, la charité et l'humilité³². L'enthousiasme est lié à un excès de forme que peut prendre une attitude par ailleurs peut-être légitime³³. More n'attaque bien évidemment pas l'inspiration elle-même mais ses formes "extraordinaires" qui se remarquent généralement par des comportements asociaux et séditieux. De même, Meric Casaubon commence par opérer une distinction entre l'enthousiasme naturel et l'enthousiasme surnaturel, mais mentionne qu'il ne s'intéresse qu'au premier, donc à une pathologie, sans traiter des cas de "vrai" enthousiasme³⁴. On peut remarquer que les critiques des enthousiastes cherchent à mettre la maladie en relation avec des cas individuels: "Enthusiasm thus implied an anarchy of religious individualism"³⁵. Les prétendus malades rétorquent au contraire que leur expérience n'a rien d'exceptionnel. La nature divine de leur inspiration se manifeste par la similarité des expériences qui s'expriment à travers des genres littéraires codifiés : sermons, autobiographies, journaux. Ces deux approches constituent le cœur du débat sur l'enthousiasme : d'un côté, l'enthousiasme présenté comme une maladie individuelle ; de l'autre, des individus (hommes de science ou de foi) qui possèdent un sens remarquable de leur identité collective³⁶. Finalement, les textes sur l'enthousiasme font de plus en plus référence aux théories médicales de l'époque, ce qui a pour conséquence de médicaliser presque entièrement le phénomène³⁷. Ceux qui se disent directement inspirés par Dieu ne doivent pas être traités comme des hérétiques mais comme des malades. Cela signifie aussi minimiser leur responsabilité. Deux arguments, hormis l'argument médical, sont alors proposés pour ne pas justement amoindrir la responsabilité sociale, religieuse et politique des enthousiastes: ils sont inspirés par le démon; et ce sont des imposteurs qui ne cherchent qu'à troubler l'ordre de la nation³⁸.

³² Voir Georges Hickes, *The Spirit of Enthusiasm Exorcised*, Londres, 1680, pp. 4, 28, 33.

³³ Voir la conclusion de Micheal Heyd: 'This was indeed the main dilemma of the critics of enthusiasm, who found themselves reproving an excess of religious piety, which in a moderate measure they considered an eminent virtue' (Heyd, 'Sober' p. 91).

³⁴ "Truly and really religious", Casaubon p. 19.

³⁵ Laurence Klein, "Sociability, Solitude, and Enthusiasm" *Huntington Quarterly* 60, 1998, 153-77.

³⁶ Klein p. 168.

³⁷ Sur ce sujet, voir l'article pionnier de George Williamson "The Restoration Revolt against Enthusiasm", *Studies in Philology* 30, 1933, 571-603 et celui de de Michael Heyd, "Medical Discourse in Religious Controversy : The Case of the Critique of 'Enthusiasm' on the Eve of the Enlightenment", *Science in Context* 8, 1995, 133-57 (article révisé dans *Sober and Reasonable* pp. 191-210).

³⁸ Heyd, "Critique", pp. 149-51.

Anne Dunan

Enthousiasme et mélancolie : la variété des discours

Si la définition de l'enthousiasme s'élargit progressivement dans la seconde moitié du XVII^e siècle au point d'inclure presque toutes les formes de zèle religieux, il en est de même de la mélancolie, dont les auteurs traitent généralement en parallèle avec l'enthousiasme. Nous souhaitons ici examiner brièvement trois types de discours: le discours scientifique (à travers l'exemple de Thomas Willis), le discours religieux (à travers l'exemple de Richard Baxter) et le discours médical (à travers l'exemple du médecin David Irish). Nous montrerons finalement comment le discours littéraire de John Bunyan hérite de ces croisements.

Thomas Willis

À la Restauration, le discours sur la mélancolie a bien évolué depuis Robert Burton. Le traité le plus influent est certainement *De Anima Brutorum* (1675) de Thomas Willis qui paraît dans une traduction anglaise de Samuel Pordage en 1684 sous le titre *Two Discourses on the Souls of Brutes*. Willis sépare clairement corps et âme et décide de ne jamais se mêler de religion. Il postule l'existence de deux âmes (animale et l'âme rationnelle) et en ne traitant que de l'âme animale, se place hors de toute influence de la théologie. Le contexte de l'écriture du traité de Willis sur le cerveau est celui de l'élargissement de Bedlam. En 1676, l'hôpital change de quartier et s'agrandit de façon significative (les plans de Robert Hooke imitent ceux du Château des Tuilleries, d'où la remarque imputée à Louis XIV de faire construire des lieux destinés à des "usages d'une nature inférieure" selon les plans de *Saint James's Palace*)³⁹.

Willis combine des explications chimiques et mécaniques de la mélancolie qu'il range en deux catégories : la mélancolie universelle et la mélancolie spéciale (amour, jalousie, superstition). La mélancolie universelle se distingue par le chagrin et la peur. Ses trois principaux symptômes sont l'activité permanente du sujet, une certaine monomanie, et une tendance à l'exagération :

1. That the distemper'd are almost continually busied in thinking, that their *Phantasie* is scarce ever idle or at quiet.
2. In their thinking they comprehend in their mind fewer things that before they were wont, that oftentimes they roll about

³⁹ Cité par Robert S. Kinsman, "Folly, Melancholy, and Madness : A Study in Shifting Styles of Medical Analysis and Treatment, 1450-1675", dans *The Darker Vision of the Renaissance: Beyond the Fields of Reason*, dir. Robert S. Kinsman, UCLA Center for Medieval and Renaissance Studies VI, Berkeley, University of California Press, 1974, pp. 275-76.

« *Mélancolie, enthousiasme et folie : pathologie et inspiration...* »

in their mind day and night the same thing, never thinking of other things that are sometimes of far greater moment. 3. The *Ideas* of objects or conceptions appear often deformed, and like hobgoblins, but they are still represented in a larger kind or form; so that all small things seem to them great and difficult⁴⁰.

Les esprits animaux sont entendus comme des alcools chimiques, distillés du sang, qui sous l'effet de la mélancolie deviennent salés et corrosifs, comme le vinaigre, leurs particules se répandant dans le cerveau. Ces particules salines peuvent alors pénétrer des chemins nouveaux dans le cerveau qu'elles ne sont pas censées normalement emprunter : c'est cette agitation qui fait que le mélancolique est incapable d'arrêter le flot de ses pensées⁴¹. Or ces esprits ne peuvent pas se répandre partout : ils restent confinés dans la partie médiane du cerveau, ce qui explique que le mélancolique, bien qu'agité, soit en fait monomaniaque⁴². Enfin, comme le cerveau du mélancolique possède une forte concentration d'esprits (au même titre qu'un microscope concentre les rayons) tout lui apparaît d'une taille disproportionnée. Même s'il n'est pas le seul exemple cité, c'est essentiellement aux théories médicale de Willis que les critiques de l'enthousiasme empruntent leurs arguments médicaux. La Restauration est largement marquée par la diffusion de ses travaux que les détracteurs des dissidents vont systématiquement utiliser comme preuves scientifiques non pas seulement de la maladie, mais de la véritable folie de leurs adversaires .

Richard Baxter

Au contraire de Willis, Richard Baxter prône dans un discours relativement conservateur les principes galiénistes et le respect pour la médecine légale⁴³. Pour Baxter, qui se targue de posséder une expérience hors du commun des traitements des maladies liées à des dysfonctionnements du cerveau, les mélancoliques croient à tort que leurs moindres mouvements proviennent de Dieu. Ce qui les distingue des enthousiastes, toutefois, c'est que les mélancoliques sont en règle générale des

⁴⁰ Thomas Willis, *Two Discourses on the Soul of Brutes*, trad. Samuel Pordage, Londres, 1684, p. 188. Sur Willis, voir notamment Kinsman, "Folly", pp. 297-320; Kenneth Dewhurst, *Thomas Willis as a Physician*, Los Angeles, William Andrews Clark Memorial Library, 1964 et Heyd, 'Sober' pp. 191-240.

⁴¹ Willis, "Of melancholy", pp. 188-200.

⁴² *Ibid.*, p. 190.

⁴³ Il serait fastidieux de rendre compte des nombreux ouvrages sur la mélancolie pendant la période moderne. Cependant, on peut constater que nombre de ces publications sont consacrées à l'œuvre de Burton et que relativement peu d'entre elles rendent finalement compte de la diversité du discours sur la mélancolie jusqu'à la fin du XVII^e siècle et au-delà. Parmi les rares exceptions, on peut noter : George Williamson, "Mutability, Decay, and Seventeenth-Century Melancholy", *Journal of English Literary History* 2, 1935, 121-150; et Kinsman, "Folly", pp. 273-320 (on peut également lire du même auteur l'introduction générale à ce volume collectif, pp. 1-23).

Anne Dunan

mélancoliques par défaut, plus que par excès. Ils ne se mettent pas à prophétiser ou à faire des émules : ils sombrent plutôt dans le désespoir.

Pour Baxter, auteur de nombreux textes pastoraux sur la mélancolie, la maladie est dangereuse puisqu'elle fait naître le dégoût de la religion⁴⁴. Il faut alors que chaque croyant considère dans quel ordre il doit lire les ouvrages de théologie pastorale sur le tourment spirituel qui sont censés l'aider. Baxter propose alors une gradation dans sa propre œuvre : il faut d'abord lire ses ouvrages ayant trait à la conversion ; puis, petit à petit, s'occuper de questions plus précises. Il est hors de question de débiter par un traité trop violent qui risquerait de faire sombrer le lecteur dans la mélancolie⁴⁵. L'ordre même des chapitres d'un livre est crucial et l'auteur de théologie pastorale feint d'accorder sa confiance à son lecteur qui doit patiemment passer par toutes les étapes⁴⁶. Mais l'ordre de lecture des ouvrages que le croyant choisit de consulter pendant son cheminement spirituel est tout aussi significatif. C'est même l'un des avantages des livres sur les prêches : alors qu'on ne peut choisir ni son prédicateur, ni le texte de son sermon, on peut choisir en revanche l'auteur et le titre d'un ouvrage. Il se peut donc fort bien qu'un croyant soit traumatisé par un sermon qui ne corresponde pas à son état spirituel du moment. Baxter est particulièrement sensible à ce problème de l'expérience collective du sermon et il prend bien soin de faire en sorte que ses ouvrages pastoraux et sa pratique pastorale accompagnent ses prêches.

Baxter opère une distinction entre la mélancolie et le repentir rationnel du péché : "I do not call those *Melancholy*, who are *rationaly sorrowful for sin*, and sensible of their misery, and sollicitous about their recovery and salvation [...]. But by *Melancholy* I mean, this diseased crazynes, hurt, or error of the *imagination*, and consequently of the understanding [...]."⁴⁷ Il décrit ensuite dans les moindres détails trente cinq signes de mélancolie, dont une peur "exagérée" du péché, une "très grande" tristesse et un régime de vie "très" austère. La mélancolie est la

⁴⁴ On peut citer, par ordre chronologique, *The Right Method for a Settled Peace of Conscience, and Spiritual Comfort*, Londres, 1653; *God's Goodness Vindicated*, Londres, 1671; *The Poor Man's Family Book*, Londres, 1674; *A Christian Directory; Or, a Summ of Practical Theologie*, Londres, 1674; *Preservatives against Melancholy*, Londres, 1716. Les chapitres sur la mélancolie de ces différents ouvrages sont recensés par Samuel Clifford, *The Signs and Causes of Melancholy: Collected out of the Works of Mr. Richard Baxter*, Londres, 1716.

⁴⁵ Baxter, *Poor Man*, pp. 328-329.

⁴⁶ Baxter, *Right Method* p. 3. Comme l'indique le titre, l'ouvrage est une "méthode" qui comporte des exercices particuliers à faire de façon régulière, selon un ordre précis, une sorte de gymnastique spirituelle. Il ne s'adresse pas aux personnes qui éprouvent les premières terreurs de la conviction, mais à celle qui ont déjà reçu des preuves de l'amour de Dieu mais qui n'arrivent pas pourtant à sortir du doute et du tourment.

⁴⁷ Baxter, *Directory* p. 312.

« *Mélancolie, enthousiasme et folie : pathologie et inspiration...* »

maladie des superlatifs et Baxter ne peut que déplorer l'aveuglement des malades incapables d'en saisir l'origine, la nature, et les remèdes :

Few of them are the better for any Reason, conviction or Counsel that is given to them [...]. [I]n all this distemper, few of them will believe that they are melancholy: but abhor to hear men tell them so, and say it is but the rational sense of their unhappiness and the forsakings and heavy wrath of God. And therefore, they are are hardly perswaded to take any physic or use any mean for the cure of their bodies, saying that they are well, and being confident that it is only their souls that are distressed⁴⁸.

Avec Baxter, le lecteur prend conscience des nombreux paradoxes de la théologie pastorale de la fin du XVII^e siècle, dans ses rapports avec la souffrance physique et spirituelle. D'une part, les patients mélancoliques de Baxter sont diagnostiqués avec une maladie du corps et non de l'âme, alors même que Baxter reconnaît tout à fait par ailleurs que le désespoir accompagne nécessairement la condition de pécheur, donc qu'il peut être d'origine divine. Très au fait de l'utilisation d'arguments scientifiques contre les dissidents, Baxter prend bien soin de séparer la mélancolie de l'expression de l'inspiration religieuse. Il tend à faire de la mélancolie une pathologie, non le signe de la présence (ou de l'absence) de la grâce divine, à l'inverse, nous le verrons, de Bunyan.

D'autre part, les ouvrages sur le réconfort, tels ceux de Baxter, abondent à la fin du XVII^e siècle alors même que de l'avis général, le mélancolique est parfaitement incapable de trouver réconfort spirituel auprès de quiconque. On assiste à cette période à une multiplication des ouvrages pastoraux censés aider les malades qui souffrent sous le poids de leur péché et sous l'effet de la mélancolie, mais, en même temps, les auteurs tendent à considérer qu'il est extrêmement difficile de trouver une quelconque aide dans les livres. Pour Baxter, c'est parce que les livres (tout comme d'ailleurs les conversations avec les croyants appartenant à une même communauté) font appel à la raison, tandis que la mélancolie touche l'imagination. Il y a donc une sorte d'incompatibilité entre la nature de la maladie et les remèdes (extérieurs) censés la combattre: "Do not therefore lay the blame on your Books, Friends, Counsels, Instructions (no nor all on your Soul,) if these Troubles be not cured by words"⁴⁹ : écritures et prêches sont finalement impuissants à traiter les pathologies et, selon Baxter, il vaut bien mieux consulter un médecin qu'un prédicateur quand on souffre de mélancolie (ce qui ne l'empêche pas par ailleurs de proposer des centaines de pages de remèdes qui vont de la musique à l'application dans le travail). C'est ainsi que la littérature pastorale

⁴⁸ *Ibid.*, p. 314

⁴⁹ Baxter, *Right Method* p.10.

Anne Dunan

sur le tourment spirituel, les ouvrages des théologiens élisabéthains ou jacobéens que cite Baxter (Perkins, Sibbes, Greenham, Bolton) sont utiles aux personnes "raisonnables" qui souffrent sous le poids de leurs péchés, mais non aux malades atteints de mélancolie. Toute la question, bien évidemment, est de faire la différence entre les deux. Dans *Grace Abounding*, Bunyan rejette quant à lui la tradition des médecins de l'âme, mais au profit cette fois de la lecture de Luther ou de conversations avec les communautés de croyants. Mais comme Baxter, Bunyan, de sa prison, écrit des textes pastoraux pour tenter d'apporter réconfort aux membres de sa congrégation, alors même qu'il affirme le primat de la véritable pratique pastorale sur la lecture d'ouvrages sur le tourment spirituel.

David Irish

Notre troisième exemple de la variété du discours sur la mélancolie est un peu plus tardif que les deux précédents puisqu'il date du début du XVIII^e siècle. Il s'agit de l'ouvrage d'un médecin du Surrey, David Irish, *Levamen Infirmi*. Ce petit texte fait partie d'un genre alors en vogue : c'est une brochure publicitaire pour une clinique privée, réservée aux patients souffrant de troubles de l'esprit que leur famille ne souhaite pas envoyer à Bedlam⁵⁰. Médecin licencié, au moins le prétend-il, Irish s'est fait une spécialité dans le traitement des maladies mentales, de la mélancolie en particulier :

I am as eminently famous and as well known for Curing most of the before-mentioned Diseases, and several others not here nam'd, as well as for Curing *Melancholly, Lunatick or Mad People*. I cure any sort of strange *Histerical* and *Convulsion-Fits*. I restore to Quietness of Mind those afflicted with *Despair*, and groan under an immoderate, or rather irregular, *Sense of their Sins*⁵¹.

Irish reçoit chez lui des personnes atteintes de toutes sortes de conditions moyennant le paiement d'un loyer trimestriel. Les fous, en particulier, sont bien mieux chez lui qu'à Bedlam car ils peuvent profiter, entre autres, d'une bonne table et d'un bon lit. Irish accepte sous son toit non seulement les mélancoliques, les personnes dérangées ("lunaticks and mad"), mais également celles qui souffrent sous le poids du péché, "such whose consciences are oppressed with the sense of sin"⁵². Fous, mélancoliques et Chrétiens torturés sont littéralement logés à la même enseigne.

⁵⁰ Pour le développement de ces cliniques privées, voir Roy Porter, *Mind Forg'd Manacles : A History of Madness in England from the Restoration to the Regency*, London, Athlone Press, 1987, pp. 121-29.

⁵¹ David Irish, *Levamen Infirmi*, Londres, 1700 p. 20.

⁵² *Ibid.*, p. 53.

« *Mélancolie, enthousiasme et folie : pathologie et inspiration...* »

L'ouvrage d'Irish opère un syncrétisme flagrant entre les idées paracelsiennes et galiénistes, et les traitements allopathiques ou par chimiothérapie : il prépare par exemple lui-même toutes sortes de pilules, pour une variété de pathologies, sans révéler toutefois le secret de leur composition. Comme les Paracelsiens et Helmontiens cités ci-dessus, Irish refuse de considérer une quelconque utilité du régime. Il conseille à ses patients de manger, au contraire, tout ce qui leur plaît et de préférence en abondance. Il vante de plus une union entre le pasteur et le médecin⁵³, proclame qu'une éducation universitaire ne sert à rien si elle n'est pas accompagnée d'une véritable expérience du terrain et, finalement, cite à plusieurs reprises van Helmont et Thomas Willis. Ces remarques ne l'empêchent toutefois pas d'introduire des descriptions purement galiénistes de la mélancolie, encore considérée en termes d'humeurs. Il estime, de surcroît, que de nombreux charlatans se font en fait passer pour des "chemical doctors". Enfin, il n'hésite absolument pas à traiter la mélancolique par des saignées et vante même auprès de ses lecteurs la dextérité de son fils, excellent phlébotomiste dont peuvent profiter les patients qui logent chez lui. Irish est un exemple fascinant de la fusion de traditions médicales apparemment contradictoires au tout début du XVIII^e siècle où les humeurs galiénistes coexistent avec les principes chimiques.

Ce rapide survol des différents types de discours sur l'enthousiasme et le mélancolie montre la variété des opinions sur le tourment qui se développent à la Restauration et au-delà. Les philosophes (More, Casaubon) font de la mélancolie le symptôme médical des enthousiastes diagnostiqués en religion et en philosophie, comme en littérature. Les pasteurs ont tendance à montrer que la mélancolie n'est souvent qu'une manifestation corporelle (parfois un instrument du Diable) qui gêne le croyant dans sa quête spirituelle mais doit être traitée par la médecine légale comme un symptôme de dysfonctionnements physiologiques⁵⁴. Le discours médical, quant à lui, se diversifie : la mélancolie est tantôt considérée comme une ouverture de certains passages du cerveau sous l'effet d'une agitation des esprits animaux ; tantôt comme la manifestation des humeurs galiénistes ; tantôt comme

⁵³ Irish fournit des indications précises sur la possible compétition entre les prêtres et les médecins qui n'est pas, selon lui, d'ordre religieux mais économique. Pourvu que le pasteur ne se fasse pas payer, il est libre d'exercer la médecine : "There are some *Ecclesiastical Men* also that Practice *Physick*, at which some *Physicians* Cavil, but for my part, I should very well approve of their doings, did they (as they ought) administer *Physick* to their Poor Neighbours for Charity, without any hopes or expectation of a Reward" (*Ibid.*, p. 33).

⁵⁴ Les écrits plus spécifiquement religieux insistent bien évidemment sur le fait qu'il n'y a pas forcément d'incompatibilité entre la mélancolie et la vraie inspiration divine : Michael Heyd a montré comment, dans le discours des prophètes français huguenots au début du XVIII^e siècle, un discours quasi-mécanistique sur l'enthousiasme coexiste avec les prophéties inspirées. Heyd, "Critique", p. 148.

Anne Dunan

une combinaison des deux. Quand paraissent les ouvrages littéraires de Bunyan, entre 1666 et 1684, on est donc au cœur des réactions philosophiques, religieuses et médicales contre l'enthousiasme et des développements sur les pathologies du cerveau. Dans le reste de cet article, nous proposons une lecture possible du *Pilgrim's Progress* qui prend en compte certaines des théories que nous venons d'évoquer et qui montre comment John Bunyan, pasteur dissident, utilise des aspects du discours religieux et médical dans sa célèbre allégorie.

John Bunyan et la mélancolie

Que John Bunyan ait été accusé d'enthousiasme ou de mélancolie dans le courant de sa carrière de prédicateur baptiste fait peu de doute. D'une part parce qu'à la Restauration, on accentue les prétendues relations des Baptistes avec les Anabaptistes, enthousiastes responsables du massacre de Münster dont les chefs faisaient état de leurs nombreux rêves et transes⁵⁵. D'autre part, parce Bunyan écrit une allégorie, l'un des modes d'expression favoris des enthousiastes, selon leurs détracteurs. Le lien entre allégories, métaphores et enthousiasme, mis en avant par de nombreux ecclésiastiques tel l'anglican Samuel Parker, confirme que l'œuvre de Bunyan se trouve être, en 1678, au cœur d'un débat sur le style inspiré :

[The nonconformists] have found out, in lieu of Moral Vertue, a *Spiritual Divinity*, that is made up of nothing else but certain Trains and Scheme of effeminate Follies and illiterate Enthusiasm...they have effectually turn'd all Religion into unaccountable Fancies and Enthusiasms, drest it up with pompous and empty Schemes of Speech, and so embrace a few gaudy Metaphors and Allegories, instead of the substance of true and real Righteousness....we [the conformists] express the Precepts and Duties of the Gospel in plain intelligible Terms, whilst they trifle them away by childish Metaphors and Allegories, and will not talk of Religions but in barbarous and uncouth similitudes⁵⁶.

⁵⁵ Les sources primaires liant les Baptistes et les Anabaptistes abondent à la Restauration. Elles imitent souvent les hérésiographies parues au zénith de l'agitation des sectes religieuses, au milieu des années 1640. Voir J.F. McGregor, 'The Baptists: Fount of all Heresy', *Radical Religion in the English Revolution*, dir. J.F. McGregor and B. Reay, Oxford: Oxford University Press, 1984, pp. 23-63. Sur la question du lien entre Baptistes, Anabaptistes et Enthousiastes, on peut citer par exemple, Ephraim Pagitt, *Heresiography: Or, A Description of the Heretickes and Sectaries Sprang Up in These Latter Times*, Londres, 1661 p. 36. Michael Heyd remarque d'ailleurs que l'apparition du terme 'enthousiastes' sous la plume de Bullinger en 1560 est lié aux controverses avec les Anabaptistes (Heyd, 'Sober', p. 12), une assimilation mentionnée dans les sources primaires par Henry Burton (p. 387) et Henry More (p. 17).

⁵⁶ Cette citation, tirée de *A Discourse of Ecclesiastical Politie* (1670), est souvent reprise dans les ouvrages sur la littérature non-conformiste. Voir, par exemple, Keeble, *The Literary Culture*, p. 248; Roger Pooley, "Language and Loyalty: Plain Style at the Restoration", *Literature and History* 6.1,

« *Mélancolie, enthousiasme et folie : pathologie et inspiration...* »

Avant même que ne s'ouvre le récit, la méthode allégorique employée par Bunyan et le mot "rêve" qui apparaît en larges lettres capitales sur la page de titre du *Pilgrim's Progress* devaient suffire à condamner le texte comme le fruit d'un esprit en proie au tourment physique⁵⁷. A la fin du XVII^e siècle, en effet, le rêve a un statut ambigu⁵⁸. La copieuse littérature sur le sujet en donne des interprétations très différentes. Il faut bien évidemment faire la distinction entre les différents types de publications et les auteurs qui sont prêts à faire du rêve un moyen de révélation du divin, et ceux pour qui Dieu a cessé de s'exprimer ainsi, l'âge des miracles étant passé. Par référence au texte biblique, le rêve peut certes encore passer pour le lieu privilégié d'inspiration divine, mais, pour nombre d'auteurs et de lecteurs, il peut aussi trahir les fausses inspirations d'un esprit malade ou enthousiaste, donc potentiellement dangereux. Henry More prend bien soin d'établir la distinction entre le rêve religieux inspiré et les visions des enthousiastes : "But these fits being not so ordinary as our naturall sleep, these *Dreams* the precipitant and unskilfull are forward to conceit to be Representations extraordinary and supernatural, which they call *Revelations* or *Visions*; of which there can be no certainty at all, no more then of a *Dream*"⁵⁹. Pour Richard Baxter aussi, il est dangereux de tirer des règles d'actions des rêves ou des visions prétendument prémonitoires : "The causes which afterwards make them objectively sinful, are, the ill uses that men make of them: As when they take their dreams to be Divine Revelations, and trust to them, are are affrighted by them as ominous, or as prophetic; and make them the ground of their actions, and secuce themselves by the phantasms of their own brains"⁶⁰. De la même façon, Thomas Tryon, un auteur pourtant attentif aux véritables rêves inspirés, conclut son traité par des considérations sur la folie, "There being an Affinity or Analogy between *Dreams* and *Madness*, so that the understanding of one will somewhat illustrate the other; for *Madness* seems to be a *Watching* or *Waking Dream* [...]"⁶¹.

printemps 1980, p. 7; Michael Davies, *Graceful Reading: Theology and Narrative in the Works of John Bunyan*, Oxford : Oxford University Press, 2002, p. 204.

⁵⁷ Pour une discussion de la page de titre de l'ouvrage, voir Barbara R. Johnson, *Reading Piers Plowman and The Pilgrim's Progress. Reception and the Protestant Reader*, Carbondale et Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1992, pp. 29-30 et le second chapitre de ma monographie, *Overwhelming Grace: John Bunyan and the Extremes of the Baptist Mind*, à paraître, Peter Lang, 2006.

⁵⁸ Voir, par exemple, Nancy Armstrong et Leonard Tennenhouse, 'The Interior Difference: A Brief Genealogy of Dreams, 1650-1717', *Eighteenth-Century Studies* 23, 1990, 458-78 et Nigel Smith, *Perfection Proclaimed: Language and Literature in English Radical Religion, 1640-1660*, Oxford, Clarendon Press, 1989, pp. 23-103.

⁵⁹ More p. 19.

⁶⁰ Baxter, *Directory*, p. 407.

⁶¹ Thomas Tryon, *A Treatise of Dreams and Visions*, Londres, 1697, p. 249. Pour des analyses de son texte, voir Smith, 'Dreams and Visions', pp. 73-103 et Weidhorn pp. 21-23.

Anne Dunan

Cette auto-interprétation erronée, sous le coup des passions, est au cœur du débat sur les rêves et les prophéties. Les textes qui insistent sur l'interprétation du rêve comme véhicule de la volonté divine entreprennent en règle générale une typologie des différentes formes de rêves en fonction de leur sujet (ou de leurs effets) et de leur degré de lisibilité⁶². Les rêves peuvent ainsi être naturels ou célestes et ces derniers sont soit "spéculatifs" (c'est-à-dire "évidents") soit "allégoriques" (nécessitant une interprétation). Suivant le modèle biblique, d'ailleurs, le rêveur n'est pas forcément l'interprète de son propre rêve (ou *oneirocritic*), les deux fonctions étant parfaitement séparées pour la plupart des auteurs⁶³. Mais même ceux d'entre eux, tels Philip Goodwin ou Thomas Tryon, qui considèrent certains rêves comme des expressions du divin, ne manquent pas toutefois de mettre en garde contre les rêves démoniaques, l'exemple suprême étant celui de Münster. Philip Goodwin consacre tout un passage de son traité à la discussion de ces massacres inspirés par des rêves sataniques, un point d'accord avec Henry More⁶⁴.

En règle générale, il est tout de même possible de reconnaître un rêve divin : la vision est "puissante", elle est "claire" (alors que les rêves démoniaques sont confus), le rêveur s'en souvient pendant toute son existence et le rêve contient bien sûr des éléments destinés à glorifier Dieu, éléments personnels (qui ne concernent que le bien spirituel du rêveur) ou communautaires (le bien de l'Église en général)⁶⁵. Intéressante pour notre propos est l'analogie pratiquée entre le rêve et la personnalité du rêveur. Pour certains auteurs, la confusion entre rêve divin et enthousiasme n'a pas de sens puisque le rêveur inspiré est, au contraire, un homme

⁶² Voir les nombreuses éditions de l'*Oneirocritica* d'Artemidorus entre 1606 et 1722 ; Philip Goodwin, *The Mystery of Dreames, Historically Discoursed*, Londres, 1658 ; la traduction de l'ouvrage français de Marc Vulson, *A Treatise of Nocturnal Dreams and Visions*, Londres, 1669, Thomas Tryon, *A Treatise of Dreams and Visions*, Londres, 1697 et Benjamin Keach, *Christ Alone the Way to heaven; Or, Jacob's Ladder Improved*, Londres, 1698. Il existe également un traité manuscrit de John Beale sur les rêves divins, "Interpretation of Dreams", qui peut être consulté sur CédéRom, *The Hartlib Papers*, Sheffield University. Comme Goodwin, Tryon ou Keach Beale considère que ne pas prêter attention aux rêves marque un manque de foi, sinon d'athéisme (25/19/3b).

⁶³ Pour la distinction entre rêveur et interprète, voir Goodwin, sig. A4r° et Vulson p. 4.

⁶⁴ Goodwin pp. 57; 70-73.

⁶⁵ Les auteurs débattent, comme toujours, sur les "preuves" de la présence divine dans un rêve. Voir, par exemple, la traduction par James Lowde du traité de Moïse Amyraut sur les rêves, *A Discourse Concerning the Divine Dreams Mention'd in Scripture*, Londres, 1676. Pour Amyraut, le rêve divin est indubitable par sa force de persuasion, "a powerful perswasion of the truth of the dream" (p. 59). Il n'y a pas de contradiction entre la 'clarté' de la vision divine et sa nature allégorique : une fois interprétée, l'allégorie révèle son sens caché, ce qui n'est absolument pas le cas des visions sataniques qui, elles, résistent à toute interprétation. Le rêve divin est clair, précis, sans aucune confusion, tous ces éléments s'accordent et se répondent en parfaite harmonie (*Ibid.*, 90-92).

« *Mélancolie, enthousiasme et folie : pathologie et inspiration...* »

sage et sobre que Dieu a choisi précisément pour ces qualités, un homme qui sait comment préparer son corps et son esprit à recevoir les visions divines par l'exercice de toute forme de modération. La pureté des corps et des esprits entraîne nécessairement la pureté des rêves⁶⁶. De plus, le rêve inspiré conduit directement à l'action, ce qui n'est pas le cas des rêves sataniques : ne s'agit pas seulement pour le rêveur de se souvenir de son rêve, mais également de le faire fructifier ("to improve", "to blossom")⁶⁷.

Le lecteur moderne pourrait être tenté de considérer que le rêve se définit comme une interruption de la raison, qui intervient dans un moment solitaire de cessation d'activité. Pour les auteurs du XVII^e siècle, c'est précisément l'inverse : l'âme (donc aussi la raison) reste éveillée dans le rêve qui est donc un indice d'intense activité spirituelle permettant la communication avec les anges, les apôtres et les saints⁶⁸. *Somnio ergo sum* pourrait être la conclusion d'un traité comme celui de Philip Goodwin. Malgré l'assimilation hâtive entre la mort et le sommeil, le rêve reste en fait un signe de l'existence et de l'humanité du rêveur qui le distingue des animaux : "tis living men who do commemorate, meditate, excogitate matters in their minds both awake and asleep. Even sleeping their minds are in motion which we call *Dreames*"⁶⁹. Cette assimilation qui peut surprendre entre rêve et raison est également le fondement des traités sur la "prophétie" (que nous entendons ici dans ses deux sens anglais, non pas simplement exposition inspirée de l'Écriture, mais également prédiction du futur). Pour John Smith, qui s'inspire des commentateurs juifs, "the *Prophetical* spirit doth never alienate the Mind [...] but alwaies maintains a consistency and clearness of Reason, strength and soliditie of Judgement"⁷⁰. En tant que rêveur inspiré, le prophète possède deux qualités fondamentales, outre sa probité et sa piété : la sagesse et la patience ('fortitude') qui lui permettent de réfréner ses instincts animaux : il n'y a tout simplement pas, pour Goodwin, de prophètes "passionnés". Une fois encore, nous constatons un double discours : les défenses du rêve et des prophéties comme véhicules de la révélation divine dans les temps post-apostoliques insistent sur la piété, la raison, la sagesse et la sobriété des hommes qui en sont responsables ; leurs détracteurs, au contraire, arguant de la cessation des miracles, utilisent ces

⁶⁶ Voir Tryon p. 231.

⁶⁷ Voir par exemple Goodwin p. 298 ; Tryon p. 45.

⁶⁸ Goodwin p. 292.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 9 ; 285.

⁷⁰ John Smith, "Of Prophecy", *Select Discourses*, Londres, 1660, p. 197. Smith range l'inspiration prophétique en différentes catégories, du *gradus mosaicus* (le degré supérieur de l'inspiration prophétique) à *Bath Kol* (ou *filia vocis*, le degré inférieur) en passant par les prophètes de l'Ancien Testament, les 'hagiographi' des Livres de la Sagesse inspirés par *Ruach Hakkadeth* ou *Spiritus Sanctus*. Du degré supérieur au degré inférieur, on constate une baisse progressive des facultés rationnelles. Pour une discussion du traité, voir Nigel Smith, pp. 27-32.

Anne Dunan

formes de communication avec le divin comme autant de signes de maladie, de présence démoniaque, ou de supercherie. Pendant la Restauration, les deux discours coexistent encore, même si les critiques des rêves et leur assimilation à la folie deviennent de plus en plus nombreuses. Cette opposition nous semble essentielle pour comprendre le début du *Pilgrim's Progress* qui présente, "sous la similitude d'un songe", les prophéties d'un personnage aux manifestations physiques pour le moins exagérées.

Le début du *Pilgrim's Progress* est l'un des passages les plus célèbres de la littérature anglaise et a donc suscité un nombre impressionnant de commentaires : "As I walk'd through the wilderness of this world, I lighted on a certain place, where was a denn. And I laid me down in that place to sleep. And as I slept, I dreamed a Dream". Dans la marge, la caverne est identifiée comme étant une prison à partir de la troisième édition de l'allégorie (parue un an après la première, en 1679). C'est l'une des rares intrusions narratoires du texte, le récit débutant ensuite sur la vision bien connue de Christian, le personnage principal de l'allégorie qui, livre en main et fardeau sur le dos, quitte la Cité de la Destruction pour se rendre vers la Jérusalem Nouvelle.

Deux types d'analyses sont alors proposés : le narrateur est parfois perçu comme un narrateur 'inspiré', guidé par la grâce divine dans la mise en forme de sa vision. Beth Lynch, par exemple, est la première à avoir opéré un rapprochement très convaincant entre le début du texte de Bunyan et le rêve (ou selon les commentateurs contemporains, la vision) de Jacob (*Genèse* 28 : 11-13)⁷¹ ; certains autres commentateurs étudient plus en détail l'expression *wilderness* ("désert"), le sommeil et la caverne, et font du narrateur un être torturé, peut-être élu de Dieu, mais qui n'échappe pas au tourment du "Monde"⁷². Ces deux types d'interprétation ne sont bien sûr pas contradictoires, en particulier parce que certains rêves bibliques, comme celui de Jacob, sont souvent interprétés dans les immenses commentaires du XVII^e siècle, comme des signes de réconfort que Dieu envoie à ses enfants tourmentés et persécutés ici-bas⁷³. Il nous semble cependant temps de

⁷¹ Voir Keeble, pp. 263, 277-82 et Beth Lynch, *John Bunyan and the Language of Conviction*, Studies in Renaissance Literature, Woodbridge: Boydell, 2004, pp. 88-89.

⁷² Voir, entre autres, Roger Pooley, "The Wilderness of This World: Bunyan's *Pilgrim's Progress*", *Baptist Quarterly* 27, 1978, 290-99 ; Vincent Newey, 'Bunyan and the Confines of the Mind', *The Pilgrim's Progress. Critical and Historical Views*, dir. Vincent Newey, Liverpool English Texts and Studies, Liverpool : Liverpool University Press, 1980, pp. 21-48; David Mills, 'The Dreams of Bunyan and Langland', *The Pilgrim's Progress* pp. 154-81.

⁷³ Pour de telles interprétations de Jacob, voir Abraham Wright, *A Practical Commentary or Exposition upon the Pentateuch*, Londres, 1662, p. 43; George Hughes, *An Analytical Exposition of the Whole First Book of Moses called Genesis*, Londres, 1672, p. 353; Keach pp. 2, 10; Matthew Poole, *Annotations upon the Holy Bible*, 2 vols, Londres, 1700, 1: sig. G2r^o-v^o. Hughes est sans doute

« *Mélancolie, enthousiasme et folie : pathologie et inspiration...* »

reconnaître que Bunyan, par le choix de ses termes, mais également par la variété de son paratexte, assume une position qui, potentiellement, l'expose aux critiques. En effet, tous les éléments semblent être réunis pour présenter le *Pilgrim's Progress* comme un ouvrage subversif car émanant d'un esprit en proie à un tourment pouvant être pathologique. Nous avons fait référence à l'allégorie et au rêve, genres "enthousiastes" par excellence. Ce ne sont pas les seuls éléments. À partir de la troisième édition, en effet, l'allégorie est accompagnée d'une gravure de Robert White qui représente Bunyan sous les traits d'un rêveur, les yeux clos, la tête reposant sur une main⁷⁴. Le rêveur est au-dessus d'une caverne munie de barreaux qui laisse apparaître un lion grimaçant. Au second plan, se trouve Christian quittant la Cité de la Destruction. La présence des barreaux nous conforte dans l'idée que le portrait de White date de 1679 et non de 1678. En effet, dans le texte même de Bunyan, la note marginale qui associe la caverne ("Denn") à la prison ("the Gaol") ne fut rajoutée que lors de la troisième édition de l'ouvrage, en 1679. Si le portrait du rêveur avait donc orné le texte dès la première édition, la relation entre la caverne (aux barreaux) et la prison eût été bien moins évidente pour les lecteurs. Ce portrait a subi de nombreuses variations au fil du temps, mais il a subsisté dans la plupart des éditions illustrées de la première partie du *Pilgrim's Progress*, jusqu'à la nouvelle édition de Bob Owens pour la série Oxford World's Classics en 2003. L'association entre le rêve et l'antre du lion est particulièrement féconde au XVII^e siècle : elle peut faire référence non plus tant à Jacob, mais à Daniel, jeté en pâture aux fauves pour avoir interprété les rêves divins. Dans *Grace Abounding*, Bunyan se sert également des première et seconde épîtres à Timothée, pour signifier le courage nécessaire dans les épreuves⁷⁵. Il faut peut-être voir là le

le commentateur qui effectue le lien le plus direct entre les persécutions terrestres et le rêve inspiré donné en 'récompense' pour les souffrances endurées dans le monde (p. 355).

⁷⁴ L'apparition de ce portrait a une histoire controversée. Il est présent dans une seule copie de la première édition du *Pilgrim's Progress* datant de 1678 (exemplaire 'Palmer-Nash' de la Huntington Library). Les éditeurs de Bunyan considèrent, en règle générale, qu'il s'agit en fait d'une insertion ultérieure, la présence du portrait ne se généralisant qu'à partir de la troisième édition (1679). Voir, *The Pilgrim's Progress*, éd. James B. Wharey, rév. Roger Sharrock, 1928 ; Oxford : Oxford University Press 1960, p. xxxix. Voir également, Frank M. Marrison, "The Portraiture of John Bunyan", *Baptist Quarterly* 11, 1945, 337-42 ; Henry Talon, *John Bunyan. L'Homme et l'œuvre*, Moulin: Crépin-Leblond, 1948, pp. 373-74 et Lynch pp. 133-36. Le portrait de White, plus tard passé de mode, fut violemment critiqué. Voir par exemple le poème de Bernard Barton qui préface l'édition du *Pilgrim's Progress* par Robert Southey. Le portrait de White est ainsi décrit, par comparaison avec les nouvelles illustrations : "And this is BUNYAN! How unlike the dull/Unmeaning visage, which was wont to stand/His PILGRIM'S Frontispiece, —Its pond'rous skull/Propp'd gracelessly on an enormous hand", *The Pilgrim's Progress. With a Life of John Bunyan*, éd. Robert Southey, Londres, 1830, pp. ci-cii.

⁷⁵ "I thank God upon every Rememberance of you, and rejoyce even whole I stick between the Teeth of the Lions in the Wilderness [...]", *Grace Abounding to the Chief of Sinners*, éd. John Stachniewski et Anita Pacheco, Oxford World's Classics, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 3. Voir 1 Tim.

Anne Dunan

signe que White connaissait l'autobiographie et que l'image du lion et du désert était déjà associée à celle du prédicateur persécuté. Enfin, ces éléments rappellent bien évidemment saint Jérôme, figure suprême de l'ermite érudit dont la légende fut abondamment illustrée à la Renaissance⁷⁶.

Le portrait de Bunyan (ou du narrateur, l'assimilation étant somme toute facile par le "je" qui ouvre le texte), pour quiconque est familier avec la tradition iconographique de la mélancolie, rappelle le motif de la "tête penchée" examiné par Raymond Klibanski et ses collègues, de l'Antiquité jusqu'à Dürer⁷⁷. C'est cette position, tête reposant sur la main, qui caractérise le mélancolique pendant des siècles et qui devait donc être encore une image familière pour les lecteurs de Bunyan⁷⁸. Cette interprétation est renforcée par l'association des mélancoliques et du désert. Quand Richard Baxter décrit les mélancoliques, c'est précisément cette image du désert de l'âme qu'il utilise : "they are just like a man in a Wilderness, forsaken of all his friends and comforts; forlorn and desolate: their continual thought, is, I am undone, undone, undone!" ; "Their thoughts are all *perplexed* like ravelled Yarn or Silk; or like a man in a maze or wilderness, or that hath lost himself and his way in the dark: he is poring and groping about, and can make little of any thing, but is bewildered, and moithered and entangled the more: full of doubts, and difficulties, out of which he cannot find the way". Quand le mélancolique tente de s'attarder sur ses sentiments, il ne voit qu'horreur, désert et solitude: "But when we look down into our selves, we look into a dungeon, a prison, a wilderness, a place of darkness, horror, filthiness, misery and confusion"⁷⁹.

L'évocation de Jérôme, certes indirecte, peut être importante dans ce contexte par le lien qu'elle établit entre la condition d'ermite et la mélancolie ou, pour être plus précis, entre la condition d'ermite et l'acédie (entendue ici dans son sens très large, comme paresse spirituelle)⁸⁰. Il faut bien sûr tenir compte du fait que *The Pilgrim's Progress* est, au moins en partie, un récit qui fut composé en

1 :14 et 2 Tim 4 :17. Ces textes sont examinés par Margaret Olofson Thickstun, "The Preface to Bunyan's *Grace Abounding as Pauline Epistle*", *Notes and Queries* 32, 1985, 180-82.

⁷⁶ Voir David Salter, "Redeeming the Decadent City : Changing Responses to the Urban and Wilderness Environment in the *Lives of St Jerome*", *Romancing Decay* pp. 1-16.

⁷⁷ Voir Raymond Klibanski, Erwin Panofsky et Fritz Saxl, *Saturn and Melancholy: Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*, Londres : Nelson, 1964. Pour des exemples iconographiques de ce motif, voir entre autre leurs illustrations 1, 54, 56, 61 et 62, 66, 69, 70, 91, 92 et 93, 112, 114, 123, 135, 136, 140 et 143.

⁷⁸ Voir également le motif du "fou errant" de la tradition médiévale, qui 'marche' à travers le désert du monde. A ce sujet voir en particulier Kinsman, "Folly", pp. 277-87.

⁷⁹ Baxter, *Directory*, pp. 312, 313, 316 respectivement.

⁸⁰ Burton s'en référerait déjà Jérôme Cardan pour associer la mélancolie et les visions des ermites du désert. Sur ce thème, voir Heyd, "Burton", pp. 24- 27.

« *Mélancolie, enthousiasme et folie : pathologie et inspiration...* »

prison. Les effets du confinement sur Bunyan sont en règle générale interprétés de façon particulièrement positive : cette privation de liberté lui aurait permis de se tourner vers l'écriture, avec le résultat que l'on sait, de canaliser son énergie créatrice, d'explorer les méandres de sa conscience⁸¹. Tout aussi probablement, les longues heures d'inactivité et de solitude devaient apporter leur lot d'ennui et de tentations. La prison est systématiquement synonyme de désespoir chez Bunyan⁸². Paresse spirituelle, dégoût du monde et de la vie, désir de se détourner de la religion, sont des éléments familiers des premières communautés de chrétiens conduits (de gré, comme de force) à se détourner du monde pour embrasser la vie contemplative. L'acédie des pères du désert est en fait à l'origine de nombreuses études médiévales sur la paresse comme péché capital⁸³. Elle assaille les ermites, comme les moines dans leur cellule ; l'élus calviniste, comme l'homme moderne⁸⁴. Les théories humorales de Galien l'associent à la mélancolie. Au XVII^e siècle, la mélancolie garde donc des traces d'un lien avec la paresse, alors même que le mélancolique est présenté comme un être agité par le flot incessant de ses pensées. Dans *The Pilgrim's Progress*, désespoir et paresse vont souvent de pair, confirmant la survie de cette ancienne association⁸⁵. Par exemple, lorsque Christian et Hopeful sont emprisonnés par Géant Désespoir dans le Château du Doute, leurs mésaventures sont directement interprétées comme le résultat de leur "sommeil". C'est parce qu'ils se sont endormis dans le champ du Géant que les deux pèlerins doivent subir les assauts du désespoir.

⁸¹ Barbara Monica Furlong, 'Bunyan in Prison', *History Today* 25, 1975, 532-42.

⁸² Il faut se garder, toutefois, de procéder à un rapprochement trop facile entre la prison allégorique et la cellule de Bunyan à Bedford. Beth Lynch, par exemple, conclut que les conditions, dans une prison de la Restauration étaient telles que les prisonniers avaient en fait très peu de chances de rester isolés (Lynch pp. 23; 35). On sait, par ailleurs, que c'est de sa prison que Bunyan a pu organiser un réseau d'Églises Baptistes dans le Bedfordshire et les comtés voisins. Les entrées dans le livre de sa Congrégation font état de sa présence lors de certaines réunions, preuve que Bunyan était même parfois autorisé à sortir. Pour les conditions d'emprisonnement des dissidents, voir également Gerald R. Cragg, *Puritanism in the Period of the Great Persecution, 1660-1688*, Cambridge : Cambridge University Press, 1957.

⁸³ Pour l'origine des sept péchés capitaux, voir Morton W. Bloomfield et Siegfried Wenzel, "The Seven Deadly Sins : Some Problems of Research", *Speculum* 43, 1968, 1-22.

⁸⁴ Voir Siegfried Wenzel, *The Sin of Sloth. Acedia in Medieval Thought and Literature*, 1960 ; Chapel Hill : University of North Carolina Press, 1967 ; Stanford M. Lyman, *The Seven Deadly Sins: Society and Evil*, The Reynold Series in Sociology, St Martin's Press, 1978 ; New York : General Hall, 1989, pp. 5-24.

⁸⁵ Pour de rares lectures du *Pilgrim's Progress* prenant en compte le thème du sommeil et de la paresse (celle du personnage principal, comme celle des lecteurs), voir Manfred Weidhorn, *Dreams in Seventeenth-Century Literature*, The Hague : Mouton, 1970, pp. 82-88 et, plus récemment, Arlette M. Zinck, "'Doctrine by Ensample': Sanctification through Literature in Milton and Bunyan", *Bunyan Studies* 6, 1995-1996, 44-55. Zinck lit les interruptions du récit, comme les notes marginales, comme autant de stratégies destinées à contrer la paresse des lecteurs : "The disruption in expectations serves as an alarm to wake sleepy readers: readers are called to account for any lack of attention that they may have paid to the text in the same way that Christian must repent for his unlawful sleep" (p. 51).

Anne Dunan

L'association entre le rêve et la mélancolie se double donc ici d'un nouvel élément : la représentation d'un pécheur dont la principale faiblesse est la paresse spirituelle. Cette association permet au début du *Pilgrim's Progress* d'être placé sous le signe contradictoire d'une activité incessante due au fonctionnement du cerveau mélancolique et de la paresse spirituelle. Ce sont ces deux mouvements, aux conséquences physiques et spirituelles opposées, qui nous semblent caractériser le début de l'allégorie et l'impossibilité pour Christian d'avancer ou de voir la lumière censée le guider vers Dieu, paralysé par la peur de sa conscience tourmentée. C'est ainsi qu'il est représenté comme un personnage de cauchemar, en proie à une agitation spirituelle incessante, mais incapable du moindre mouvement.

Si on en revient au tout début du récit, l'association entre le protagoniste et la mélancolie dépasse l'errance du narrateur dans le désert de ce monde. Christian est lui-même présenté comme un mélancolique, et ce de façon flagrante. Il est en haillons, il tient un livre, a un fardeau sur le dos. Il ne sait pas trop quoi faire, profère certaines questions sur le salut, se détourne de sa famille. Il prophétise même le châtement de Dieu sur toute la cité de la Destruction. Traditionnellement, le mélancolique est solitaire, contemplatif et asocial car son tempérament l'amène à l'introspection⁸⁶. Les proches de Christian, en tout cas, le pensent atteint d'une maladie bien terrestre ("frenzy distemper") et ils lui conseillent un repos et un sommeil qu'il ne peut pas bien évidemment trouver⁸⁷. Ils tentent sur lui diverses expériences et leur comportement varie. C'est cette variété dans les méthodes que préconisent à l'époque certains médecins comme Willis pour tenter de soigner les malades atteints de mélancolie : "Neither is it only behoveful oftentimes to change the Remedies, and Method of healing, but also variously to make use of between whiles, warnings, deceits, flatteries, intreaties, and punishment"⁸⁸.

De même, les sensations de lourdeur et d'écrasement que peut ressentir Christian sont deux symptômes souvent décrits par les mélancoliques (tout comme son cri, "I am undone") :

⁸⁶ Klein p. 163.

⁸⁷ Le terme "phrenzy", à la Restauration, dénote chez certains auteurs un degré de "folie" supérieur à la mélancolie, une pathologie qui s'accompagne toujours de fièvre. Pour ces trois étapes ("melancholy, frenzy, madness") voir John Archer, *Every Man His Own Doctor*, 2^e éd., Londres, 1673, pp. 121-122 et Willis qui range les pathologies du cerveau en quatre sections : "phrenzy, melancholy, madness and stupidity" (pp. 179-214). Le lien entre mélancolie et frénésie est également établi par Baxter, *God's Goodness*, p. 47.

⁸⁸ Willis p. 193.

« *Mélancolie, enthousiasme et folie : pathologie et inspiration...* »

When I went first to visit [a melancholy man], he complained of a manifold hurry and distraction of thoughts, which were so many, that he was busied in his Phantasie almost night and day continually, he lived without any sleep....He was so fearful of all things, that he presaged loss or death immediately to happen to him, upon every small accident. And lastly, he was so sad, as if he would contend in weeping with *Heraclitus*. Further, he laboured with such a straitness of Heart, and so great a constriction, that he seemed to feel all his *Præcordia* to be drawn together like a Purse, and he thought that there still lay there an immense burthen, and mighty weight, under which he imagined he could not go, unless stooping towards the earth... but with a certain constriction in his whole body besides, and as if a certain burthen lay in the region of his Loins, and also on his shoulders and arms⁸⁹.

Ce n'est donc pas seulement l'auteur et le narrateur, qui par association entre texte et image peuvent être considérés comme des mélancoliques, mais bien le protagoniste du récit lui-même⁹⁰. Depuis de nombreuses années, la critique "psychologisante" de Bunyan a vu en lui une victime de la mélancolie (ou, pour utiliser un vocabulaire contemporain, de dépression ou d'obsession) et des psychanalistes se sont penchés sur ses symptômes, en utilisant comme source primaire le récit de ses souffrances dans son autobiographie, *Grace Abounding*⁹¹. Nous adoptons ici une lecture différente : sans déceler les symptômes précis qui feraient de Bunyan le sujet de telle ou telle pathologie, nous souhaitons simplement montrer que son récit est élaboré de façon à présenter une image type (presque un cas d'école) du mélancolique ou de l'enthousiaste à la Restauration. Bunyan aurait

⁸⁹ *Ibid.*, pp. 197-98.

⁹⁰ Pour une description de Christian comme mélancolique voir ma thèse, "L'expression littéraire de la pastorale : John Bunyan et le milieu non-conformiste de la Restauration", thèse de doctorat non publiée, Université de Montpellier, 2000, pp. 596-603; Richard L. Greaves, *Glimpses of Glory: John Bunyan and English Dissent*, Stanford: Stanford University Press, 2002, pp. 235.

⁹¹ Cette tradition critique débute à la fin du XIX^e siècle avec les études respectives d'Hippolyte Taine (1877), Josiah Royce (1894), William James (1902) et Pierre Janet (1903). Pour un récent survol de ces études, voir Ivan Leudar et Wes Sharrock, "The Cases of John Bunyan", *History of Psychiatry* 13, 2002, pp. 247-65 et 401-17. En 1990, Stuart Sim étudia les effets des 'paradoxes' de la théologie calvinistes, *Negotiations with Paradox: Narrative Practice and Narrative Form in Bunyan and Defoe*, Savage, Barnes & Noble, 1990. La parution en 1991 de l'ouvrage de John Stachniewski, *The Persecutory Imagination: English Puritanism and the Literature of Religious Despair*, Oxford: Clarendon Press, 1991, consacré à la "culture du désespoir" des puritains inaugura dans la critique contemporaine une tendance à envisager les calvinistes du XVII^e siècle sous le seul angle du tourment spirituel. A l'époque, seul Christopher Hill avait de façon prévisible critiqué cette étude, par ailleurs reconnue comme étant fondamentale pour l'analyse de la littérature puritaine (" [It is] marred by [Stachniewski's] attempt to resurrect a one-sided propagandist image of puritanism", Christopher Hill, *Literature and History* 2.2, automne 1993, p. 98). Cette tendance, confirmée par la monumentale biographie de Bunyan par Richard Greaves qui analyse les périodes récurrentes de dépression chez le prédicateur, s'inverse chez un critique comme Michael Davies qui se refuse à considérer Bunyan comme étant sujet à diverses pathologies (voir Greaves, *Glimpses of Bunyan, Graceful Readings*).

Anne Dunan

très bien pu adopter une stratégie narrative légitimant davantage son discours. Ne pas prendre en compte la similarité de son texte avec les traités contemporains, qu'ils soient de nature théologique, pastorale ou médicale sur le tourment physique et spirituel, prive le lecteur, selon nous, d'un angle d'approche important.

La question du traitement du tourment spirituel, considéré comme une pathologie ou comme le lieu privilégié de l'expression divine, est d'autant plus importante que l'épisode des réactions de la famille de Christian à sa conversion n'apparaît pas dans la version originale du *Pilgrim's Progress*. Elle fut rajoutée par Bunyan lors de ses révisions pour la seconde édition. Les raisons de cet ajout peuvent être multiples. Il démontre, en tout cas, une volonté affirmée de retravailler le récit dans un sens qui donne une importance accrue à la représentation sociale de la mélancolie. Une fois de plus, nous pensons que le contexte des attaques contre les ministres de la Parole dissidents, accusés de plus en plus fréquemment de mélancolie et d'enthousiasme, est essentiel pour comprendre le récit de Bunyan et les modifications apportées au texte de son vivant. On peut également remarquer que Bunyan va ici à l'encontre des principaux textes religieux des pasteurs dissidents qui tentent dans une large mesure de ne pas établir de lien explicite entre mélancolie et éveil de la conscience au péché, dans le contexte particulièrement difficile de la Restauration. Le Christian de Bunyan est certes mélancolique mais en même temps inspiré, Bunyan prenant ici une position au regard des manifestations physiques de l'inspiration divine que bon nombre de ces collègues s'exprimant sur le tourment spirituel et physique n'étaient pas en fait prêts à assumer.

Si on lit le début du *Pilgrim's Progress* accompagné de son "Apologie" prônant la défense du style allégorique et de sa première illustration, on ne perçoit jamais une image unique, mais des associations multiples, complexes, parfois contradictoires. D'une part, Bunyan est un allégoriste enthousiaste, un mélancolique dont l'inspiration peut-être perçue comme frauduleuse et illégitime ; d'autre part, la solitude de la prison, le rêve inspiré, les nombreuses références bibliques données dans les marges légitiment la production littéraire d'un élu de Dieu. Le tout début du texte et les différents éléments qui l'accompagnent semblent arrangés pour permettre ces lectures contradictoires, le lecteur lui-même étant libre de choisir le statut du texte comme production d'une pathologie ou d'une révélation divine. La conjonction du rêve et de l'errance à travers le désert émane de deux contextes qui s'excluent mutuellement : soit le contexte biblique ou les légendes de saints (*Genèse, Daniel, Jérôme*) qui présentent des rêveurs ou interprètes des rêves autorisés par Dieu ; soit un contexte plus contemporain, celui des ouvrages qui envisagent le mélancolique comme un esprit prisonnier d'un labyrinthe, confronté à ses propres démons intérieurs, assailli par les affres de la

« *Mélancolie, enthousiasme et folie : pathologie et inspiration...* »

maladie. Il est sans doute difficile pour le lecteur moderne de parvenir à saisir le choc interprétatif ressenti par les lecteurs de Bunyan, particulièrement familiers avec ces deux contextes. Le croyant est placé par l'auteur dans une position finalement peu différente de celle du personnage principal : il est lui-même pris dans un entre-deux, dans une sorte de limbe interprétatif, incapable dans un premier temps de choisir entre la vie et la mort, de voir l'Esprit de Dieu ou les symptômes de la maladie, incapable de savoir s'il ferait mieux de rester sur place ou d'avancer, dans les chemins de Dieu, comme dans la lecture.